

### **„Imprégnation et évitement”.**

La présence paradoxale de Heidegger en Hongrie dans les années 50 et 60

Après les deux grands volumes rédigés par Dominique Janicaud et intitulés *Heidegger en France*, il serait difficile d'ajouter quoique ce soit sur l'histoire (prise au sens documentaire) de la présence du philosophe allemand dans le monde intellectuel français. On doit donc choisir un fil conducteur au risque d'une certaine partialité; pour moi, ce fil conducteur sera le récit de Jacques Derrida que j'ai trouvé dans un livre publié récemment: *Politique et amitié* (Galilée, 2011). Dans ces entretiens donnés à un philosophe américain, Derrida nous offre sa version sur la relation des penseurs marxistes français avec la philosophie de Heidegger durant les années cinquante-soixante. Il souligne, en premier lieu, le cas de son grand ami Louis Althusser qu'il prend comme exemple révélant une page de l'histoire intellectuelle de la France après la deuxième guerre mondiale. Ce qui m'intéresse ici du propos de Derrida, ce n'est pas le marxisme très caractéristique d'Althusser ou les rapports du jeune Derrida à la gauche intellectuelle française, mais précisément cet espace de jeu qui s'est formé pendant ces années-là dans un milieu intellectuel plutôt restreint. Cet espace a été déterminé par des intellectuels de grande renommée tout comme par ceux qui les ont suivi: les professeurs et les anciens élèves de gauche à l'École Normale ou à la Sorbonne, appartenant ou non au Parti Communiste Français. Évidemment, on aurait pu attendre de la part de ces gens, en particulier de la part de ceux qui avaient une formation philosophique ou qui enseignait la philosophie, qu'ils aient fait leur règlement de compte avec ce penseur apparemment refusé pour des raisons politiques ou idéologiques. Or il n'en était rien, raconte Derrida en 1991. Et il ajoute: „pendant un quart de siècle, Heidegger n'a jamais été nommé dans un livre par ceux qui, en France, ont dû reconnaître en privé ou publiquement, très tard, qu'il a joué un rôle majeur dans leur pensée (Althusser, Foucault, Deleuze, par exemple)” (30). En revanche, dit-il, Heidegger était très présent à l'École Normale, notamment dans l'enseignement d'un Hyppolite; et, naturellement, il était le protagoniste des cours de Beaufret. Ceci dit, les élèves avaient bien la possibilité d'entendre non seulement le nom de Heidegger, mais aussi ils avaient les moyens de faire la connaissance en profondeur de sa philosophie. „Donc il y avait au moins un imprégnation” – confirme Derrida. „Je ne sais pas si c'est le bon mot, ni quelle catégorie utiliser ici. /.../Mais il y avait cette imprégnation, c'est-à-dire une certaine présence, une autorité, une légitimité du discours heideggerien dans l'atmosphère, dans les références. *Imprégnation et évitement*, vous savez que ces motifs pèsent sur un discours philosophique

*même si on ne lit pas l'auteur, même si on ne s'explique pas avec la lettre du texte...*” (33) (Souligné par moi-même, G. A.)

Derrida nous explique qu'il sentait la nécessité d'une discussion avec Althusser et son cercle sur les questions de l'historicité, parce qu'il considérait qu'ils „soustrayaient trop vite un certain nombre des choses à l'histoire” (par exemple la notion de l'idéologie) aux plusieurs sens du terme. Or, cette discussion n'a jamais eu lieu. „Tout s'est passé souterrainement, dans le dit ou le non-dit. C'est une partie de la scène française et ce n'est pas simplement anecdotique. Une sociologie intellectuelle reste à faire de cette dimension de la vie intellectuelle ou académique française et notamment de ce milieu normalien où la pratique de l'éviction est stupéfiante.” (38) Pourquoi n'a-t-il pas essayé de modifier cette atmosphère ou cette sorte de réception bizarre de Heidegger? Il ne tarde pas à répondre: „...il y avait, sournoisement, une telle guerre, tant de manoeuvres d'intimidation, une telle lutte pour l'«hégémonie» qu'on pouvait en être découragé et que d'ailleurs on s'en trouvait inévitablement complice.” (39) Et il ajoute: „La diplomatie de l'époque...c'était la diplomatie de l'évitement: silence, on ne se cite pas, on ne nomme pas, chacun se démarque et tout cela forme une espèce d'archipel de discours sans communication terrestre, sans passerelle visible.” Dans une certaine mesure, on pourrait bien comprendre cette „diplomatie” curieuse, si on se borne aux seuls motifs politiques; ce qui est plus difficile d'expliquer, c'est qu'en même temps, il n'y avait pas d'hostilité déclarée. „Il y avait des questions que je rentrais en moi, qu'aujourd'hui encore je garde en moi.” (40) Il donne pour exemple le cas de Gérard Genette qui a tenté d'avoir l'opinion d'Althusser sur l'intervention soviétique de 1956 en Hongrie. Ce dernier a répondu: „Mais si ce que tu dis était vrai, alors le Parti aurait tort.” (51) „Ce qui paraissait exclu et démontrer *par l'absurde* que ce que disait Genette devait être corrigé.” Or, Genette a tiré les conclusions de cette argumentation et il a aussitôt quitté le parti.

Le plus grand problème – non-dit – de Derrida avec les marxistes de son entourage de l'époque s'est concentré autour du concept du „dernière instance”, c'est-à-dire du déterminisme économique. Il a vu clairement que c'est „le concept général du déconstructible même”. (65) Après plus de deux décennies, il pose enfin la question là-dessus: „si l'économie comme dernière instance ne peut jamais se présenter comme telle, à quel concept de présence ou de non-présence, de phénomène ou d'essence a-t-on recours? Là encore, l'explication avec Heidegger ou avec une problématique de type heideggérien se serait imposée, ce qui peut se faire, aurait dû se faire...” (71) „J'aurais mieux compris un désaccord formulé, argumenté, ou même un refus expliqué de s'engager dans des questions de ce type...” (72) À

son avis, les althussériens et les autres marxistes auraient dû „se poser plus de questions généalogiques...sur l'origine de ces concepts, sur le poids de l'héritage, sur la notion de l'idéologie, de phénomène, de présence, de vérité, cela change tout...” (75)

Or, le désaccord formulé et argumenté à sa façon est arrivé de l'Est: c'était le cas de Lukács. On est tenté de dire qu'en Hongrie la situation de la philosophie heideggerienne était beaucoup plus simple, qu'il y ait eu un évitement sans aucune imprégnation. Pourtant, cette constatation serait non seulement simpliste mais, du moins à mon avis, contraire à la réalité. Comme Derrida disait avec une perspicacité exemplaire, il ne faut pas lire un philosophe, dans le sens propre du mot, pour que ses pensées atteignent un public plus large, même dans le cas où il y a des obstacles politico-institutionnels comme en Hongrie dans les années cinquante et soixante du siècle passé. Nous avons affaire ici à la nature paradoxale des dictatures politiques: dans le cas où celles-ci ne choisissent pas la clôture hermétique, c'est-à-dire le blocage de toutes informations venant de l'extérieur (ce qui est relativement rare), elles doivent parler de ce qu'elles veulent interdire. Alors en Hongrie, la sphère publique fonctionnait ainsi pendant des décennies (même si on mesure la différence entre les années de Rákosi et celles du régime de Kádár, ce dernier pouvant être divisé en plusieurs étapes). Les autorités n'interdisaient pas tous les auteurs occidentaux, surtout s'il s'agissait des écrivains qui se trouvaient relativement loin de l'idéologie politique officielle. Les préfaces (qu'on nommait communément „des langues rouges” ou les postfaces („les queues rouges”) ont eu pour fonction véritable d'obtenir le „nihil obstat” de la censure officielle. Dans cette atmosphère, Georges Lukács avait une place privilégiée, même si on prend en considération qu'il y avait des années où il a été évincé du devant de la scène, qu'il était contraint de faire la fameuse „autocritique” et il était quelquefois gravement menacé. En tout cas, son livre *La destruction de la raison* publié la première fois en 1954 était la source presque unique pour tous ceux qui voulaient s'informer des questions de la philosophie occidentale.

Comme c'est bien connu, Lukács parle de Heidegger dans le chapitre intitulé „Le mercredi des Cendres du subjectivisme parasitaire” de son ouvrage. Ce titre est caricatural, sans doute, et ce n'est pas l'effet du hasard, puisque Lukács essaye de démontrer que l'auteur de *l'Être et Temps* a l'intention d'introduire une théologie „sans religion positive et sans Dieu personnalisé”, qui n'est autre chose qu'une variante tardive et proto-fasciste des philosophies de la vie. En outre, il s'agit d'une allusion à la fameuse catégorie de Heidegger, à ce que ce dernier appelle „Sein zum Tode”, l'Être pour la Mort. On peut dire que cette allusion est de mauvaise foi; mais d'autre part, qui pourrait nier les rapports intrinsèques entre la pensée heideggerienne et certains aspects du catholicisme? Le premier chef d'accusation de Lukács

contre Heidegger est ce qu'il nomme „subjectivisme” et qui apparaît déjà au niveau de la méthode d'interprétation appliquée. Heidegger veut rapprocher la description phénoménologique de l'herméneutique à la manière de Dilthey, ce qui le mène au subjectivisme ouvert et admis. Il cite la phrase suivante: „Or la recherche même nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est l'*explicitation*.” Donc, il ne sépare pas la description de l'interprétation ce qui est inacceptable aux yeux de Lukács, parce qu'en procédant ainsi, on se trouve dans l'antichambre de ”l'irrationnalisme”. Et il continue de citer : „« Intuition » et « pensée » sont déjà toutes deux des dérivés lointains du comprendre. Même la « vision des essences » phénoménologique se fonde dans le comprendre existentiel”. C'est la preuve que le philosophe allemand, comme tant d'autres de ses confrères à l'époque, serait en train de chercher une „troisième voie” entre l'idéalisme et le réalisme (dans le vocabulaire marxiste: le matérialisme); autrement dit, il voudrait contourner une opposition qui est incontournable selon Lukács. De telles phrases démontreraient cette intention: „L'étant est indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par lesquelles il est ouvert, découvert et déterminé. Mais l'être n'«est» que dans la compréhension de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être.” Heidegger introduit la compréhension dans „l'être objective”; or la compréhension étant „une conduite mentale” d'après Lukács, Heidegger ne produit qu'une pénombre entre objectivité et subjectivité. Il ne montre pas, car il est incapable de montrer le chemin qui mène de la réalité objective (mise entre guillemets) à la réalité véritable, c'est-à-dire indépendante de la conscience. Il identifie la phénoménologie et l'ontologie: „La phénoménologie est le mode d'accès et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie.*” Pour Lukács, c'est l'arbitraire intuitionniste (ce qui revient à dire „irrationnel”) pur et simple de „la vision des essences” phénoménologique. „Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent.” Et Lukács d'ajouter: de tout cela résulte que l'objet de l'ontologie c'est „ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière « *dissimulée* »”. Donc, „ce n'est point tel ou tel étant mais/.../ l'être de l'étant”.

En lisant cette présentation de la philosophie heideggerienne il y avait, pour le lecteur hongrois aux années cinquante au moins deux possibilités d'interprétation. Ou bien il s'identifiait avec les jugements de valeur du philosophe hongrois, en acceptant sa terminologie grossière concernant le „subjectivisme” et l'„irrationnalisme”; ou bien il lisait le texte en le „retournant” pour ainsi dire, donc en omettant ces adjectifs et essayant de voir derrière l'épouvantail fabriqué par Lukács l'ombre d'une philosophie qui a exercé une influence énorme en Europe avant et après la deuxième guerre mondiale. Et ce n'était pas impossible du tout. Les portraits dessinés dans *La destruction de la raison*, loin d'être impartiaux, pourtant fournissaient beaucoup d'informations, se prêtaient à une lecture critique et comme tels ils pouvaient devenir une véritable serre chaude pour les orientations philosophiques plus ouvertes, débarrassées des appréciations idéologiques. On peut partager l'opinion d'Agnès Heller pour qui *La destruction de la raison* n'est pas une oeuvre d'histoire de philosophie, mais une histoire de la *réception* des oeuvres philosophiques. Lukács voudrait y prouver à tout prix que le fascisme n'aurait pas pu se montrer au jour sans l'appui indirect des „gens de l'esprit”, comme il dit, c'est-à-dire des „scribes” qui ont privé l'intelligentsia allemande de ses moyens de défense spirituels. Au fond, Lukács considère toute philosophie post-métaphysique comme irrationnelle; s'il n'y a pas de réalité objective, semble-t-il-dire, alors il n'y a pas d'ordre ultime dans le monde, ni de régularité ou nécessité; alors il n'y a pas de progrès, de développement, il n'existe pas de vérité objective, moyennant quoi la Raison des gens qui croient dans le progrès se trouve démunie, impuissante. Il ne nous reste alors que l'intuition, le mythe de la connaissance directe et immédiate ou ce qu'on appelle „Verstanddenken”, ce qui veut dire une pensée sans aucune dialectique.

Lukács est persuadé que la phénoménologie et l'ontologie chez Heidegger n'est autre chose qu'une „description anthropologique abstraite et mystificatrice de l'existence humaine”. Mais en même temps il reconnaît que les pages où Heidegger donne des descriptions phénoménologiques concrètes de la vie des intellectuels „philistins” dans une époque en pleine crise de l'Europe, sont vraiment „saissantes” et très intéressantes. (Autrement dit, il considère les analyses heideggeriennes comme des symptômes d'une maladie.) Il s'agit, notamment, des chapitres d'*Être et Temps* traitant de la quotidienneté et du „On”. Lukács cite longuement ces passages. „Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le » *qui* » est le neutre, le *On*. /.../ C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le *On* déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare ; nous nous

indignons » de ce dont *on* s'indigne. Le *On*, qui n'est rien de déterminé, le *On* que tous sont - non pas cependant en tant que somme - prescrit le mode d'être de la quotidienneté. /.../ Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le *On* qui répond à la question du *qui* du *Dasein* est le *personne* auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré. C'est dans les caractères d'être de l'être-les-uns-parmi-les-autres quotidien - distancement, médiocrité, nivellement, publicité, déchargement d'être et complaisance - que réside le « maintien » prochain du *Dasein*. /.../ *On* est selon la guise de la dépendance et de l'inauthenticité. Cette guise d'être ne signifie pas plus une diminution de la facticité du *Dasein* que le *On* en tant que personne n'est un rien. Tout au contraire, c'est dans ce mode d'être que le *Dasein* est *ens realissimum*, si tant est que la « réalité » puisse désigner l'être qui est à la mesure du *Dasein*. D'ailleurs, le *On* est tout aussi peu sous-la-main que le *Dasein* en général. Plus manifestement se comporte le *On*, et plus il est insaisissable et caché - mais moins il n'est rien. À une « vue » ontico-ontologique non prévenue, il se dévoile comme le « sujet le plus réel » de la quotidienneté." Selon Lukács, ce sont les parties les plus „fortes et suggestives" de l'oeuvre; aussi suppose-t-il que l'influence très large et profonde du philosophe peut être expliquée à partir de ces „descriptions". Remarquons que Lukács esquisse des rapprochements entre Heidegger et la grande littérature de l'époque; il mentionne *Le voyage au bout de la nuit* de Céline, mais aussi le nom de Joyce, de Gide et de Malraux. Ce sont des louanges ou presque, même si Lukács essaie d'en réduire l'ampleur, quand il ajoute tout de suite qu'il ne s'agit que des descriptions (quoique justes et profondes) des „états d'âme" qui ne dépassent pas les cadres de „l'immédiateté des sujets réagissants à la réalité objective". Notons que le „*On*" (*das Man*) heideggérien est presque toujours traduit par le mot „homme" en hongrois, qui fait glisser l'interprétation vers le soi-disant „anthropologisme non-avoué" du philosophe. Les philosophèmes heideggériens vont du mysticisme pur à l'« athéisme religieux », „pour au final célébrer l'individu privé de la bourgeoisie triomphante comme un donné anthropologique absolu". Sans qu'il y paraisse, l'ontologie heideggérienne se change en une morale, voire en une prédication religieuse; et c'est en cela que réside l'essence de „l'existence" heideggerien d'après Lukács. (Comme nous voyons, on n'est pas très loin de la critique de Sartre dans *L'être et le néant*, où il parle, lui aussi, d'un certain moralisme honteux et non-assumé de Heidegger.)

À la fin du chapitre, Lukács ne manque pas de mettre en pièce la notion de l'histoire et de l'historicité dans *Être et Temps*. Il cite une proposition vraiment important: „*L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du Dasein.*" Mais il ne continue pas la citation où Heidegger dit que „Le *Dasein*

ne devient pas pour la première fois historial dans la répétition, mais c'est parce qu'il est historial en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. Et pour cela, il n'est encore besoin d'aucune science historique." Lukács évoque, non sans une certaine ironie, la distinction des deux types d'historialité (authentique et inauthentique) du Dasein comme faisant partie de la théologie sans Dieu et sans conception de l'âme. La vraie histoire devient „historialité secondaire" chez lui, comme Lukács cherche à démontrer par la citation suivante: „L'outil et l'ouvrage, des livres par exemple, ont leurs « destins », des monuments et des institutions ont leur histoire. Mais la nature elle aussi est historiale. Certes, elle ne l'est précisément pas lorsque nous parlons d'« histoire naturelle », mais elle l'est bel et bien en tant que paysage, que domaine d'installation et d'exploitation, comme champ de bataille ou comme lieu de culte." C'est l'attitude de l'historialité inauthentique, bien sûr, qui n'est qu'un élément plutôt incommode pour un Heidegger dont le but final est, suivant Lukács, créer une philosophie éminemment théologique de l'histoire pour „l'athéisme religieux". Lukács a la conviction que „l'historialité authentique" n'est, en fin de compte, qu'une existence dépourvu d'historicité véritable; en revanche on doit chercher l'histoire véritable dans le domaine „l'historialité inauthentique" heideggérienne. Avec ce jeu cache-cache, l'intention de Heidegger serait retenir les gens dans l'inactivité, dans l'imminence de la mort, et tout cela avec ces conséquences politiques déjà mentionnées.

On voit bien de cette analyse esquissée à grands traits que le lecteur hongrois ne pouvait que s'intéresser à une telle philosophie, puisque ses problèmes les plus aigus se posaient justement dans la quotidienneté et dans le monde du „On", et il a eu certainement ras-le-bol du matérialisme historique qui coulait de partout. D'ailleurs, le cas des autres penseurs traités par Lukács avec la même agressivité idéologique dans son livre pouvait être semblable aux yeux de ce lecteur imaginé. Il faut noter en plus que *La destruction de la raison* a eu un destin bizarre et peut éclaircir jusqu'à nos jours. (Heidegger n'a-t-il pas parlé du „destin" historial des livres?) Il est probable que certaines parties ont été rédigées avant la guerre; en tout cas, la postface porte la date de 1951, mais le livre n'a été publié qu'après la mort de Staline, en 1954. Si grand que soit notre étonnement de cette constatation, la parution de *La destruction* avec la critique cruelle de la philosophie occidentale faisait partie, selon toutes probabilités, du „dégel" politique suivant la mort du dictateur soviétique et des tendances semblables qui étaient perceptibles en Hongrie dès 1953. Pour les générations à venir, ce livre pouvait servir de „manuel" paradoxale, dont on pouvait s'informer des tendances de la philosophie européenne; comme dans un miroir déformant, on pouvait imaginer l'apparition réelle de ses protagonistes. C'était aussi un phénomène d'imprégnation, quoique très différent

de ce qui se passait en France. On pourrait certainement écrire l'histoire des publications des textes heideggériens en hongrois: des passages et des morceaux bien „choisis” par les rédacteurs des antologies jusqu'à la parution d'un livre (critique, bien sûr) d'une femme philosophe soviétique, Piama Pavlovna Gaidenko. Cet ouvrage, dont le titre a été *L'existentialisme et la culture* et le sous-titre: *La critique de la philosophie de Martin Heidegger* a apporté un vrai soulagement parmi ceux qui travaillaient dans les sciences humaines. Grâce à Gajdenko, on pouvait citer beaucoup plus librement les pensées de l'auteur d'*Être et Temps*. Évidemment, il fallait attendre encore longtemps pour la première traduction intégrale de cette oeuvre, tout comme à la série des publications des écrits de Heidegger qui s'ensuivait. En ce qui concerne l'évitement, c'était plutôt naturel, tenant compte des données politiques ou idéologiques. Mais le fait d'une imprégnation grotesque et incontrôlé est aussi, au moins à mon avis modestement exprimé, indéniable.

Gergely Angyalosi